

# Giovanni Romano Bacchin: il nucleo speculativo dei primi scritti (1963)

ALDO STELLA

*Università per Stranieri di Perugia, Università degli studi di Perugia*

aldo.stella@unistrapg.it

DOI: 10.57610/cs.v5i9.224

**Abstract:** The fundamental motives of G.R. Bacchin's thought start taking shape already in his writing of 1963, which revolve around the *impossibility of defining* being and its *undeniability*, philosophy as the *act of self-transcending* of the finite, the *limit* of speech and the *absoluteness of truth*, which constitutes the aim of search, without however the pretence of being able to determine it, the value of *dialogue* that projects the participants towards truth, the difference between the *subjectivity* of the point of view and the *objectivity of the ground*, the difference between *formal knowledge*, which stands as an activity, and *authentic knowing*, which expresses itself as an *act* that is unitary by its very nature.

**Keyword:** Act of self-transcending, limit, undeniability, dialogue, authentic knowing.

**Riassunto:** Già dagli scritti del 1963, emergono i motivi fondamentali del pensiero di G.R. Bacchin, che ruotano intorno *all'insemantizzabilità* dell'essere nonché alla sua *innegabilità*, alla filosofia come *atto del trascendersi* del finito, al *limite* del discorso e all'*assolutezza della verità* che costituisce il fine della ricerca, senza tuttavia la pretesa di poterlo determinare, al valore del *dialogo* che verso la verità proietta i dialoganti, alla differenza tra la *soggettività* del punto di vista e l'*oggettività del fondamento*, alla differenza tra il *sapere formale*, che vale come attività, e il *sapere autentico*, che si esprime come *atto*, per sua natura *unitario*.

**Parole chiave:** Atto del trascendersi, limite, innegabilità, dialogo, sapere autentico.

## *1. Il pensiero aristocratico di Bacchin*

La filosofia di Giovanni Romano Bacchin è filosofia aristocratica: aristocratica nei contenuti; aristocratica nello stile e nel linguaggio. Essa, infatti, non soltanto si rivolge a chi pensa, ma altresì spinge a *pensare bene*, ossia a volgere il pensiero a ciò che v'è di più nobile e di più elevato: la *verità stessa*.

Per quanto attiene alla scelta di rivolgersi solo a chi pensa, Bacchin esprime con molta chiarezza questo suo intento. Lo si ritrova, in esergo, quale premessa a *Teoresi metafisica*:

L'autore fa presente che la grafia usata nel presente testo è intesa a tradurre più fedelmente il movimento della riflessione; [...] a rendere pressoché impossibile la lettura a chi non pensa; a rendere la lettura agevole a chi pensa<sup>1</sup>.

La conseguenza di questa scelta è che la prosa dei suoi testi risulta spesso ostica e, talvolta, perfino oscura al lettore, specie se confrontata con la chiarezza cristallina delle lezioni, che il Maestro ha tenuto in numerosi Atenei, in particolare presso l'Università di Perugia (prima) e di Padova (poi).

Ebbene, in tali lezioni egli, avendo a sua disposizione il tempo necessario e potendo guardare negli occhi i suoi ascoltatori, non saltava alcun passaggio logico – dandolo per scontato – nelle sue profonde e articolate argomentazioni e sovente ripeteva il medesimo concetto, esaminandolo da più punti di vista, fino alla certezza di essere stato compreso, che raggiungeva senza difficoltà, perché sapeva riconoscere immediatamente, nel volto di chi assisteva, l'illuminazione che produce l'indicibile piacere di avere compreso e di avere scoperto il valore dell'idea espressa.

Lo scritto, ce lo ha insegnato Platone, ma Bacchin lo ripeteva frequentemente – e se ne trova traccia anche nelle sue opere –, non è adatto ad esprimere un *contenuto speculativo*. Non lo è, perché la migliore espressione del pensare è il *dialogo*, nel quale si procede in virtù del continuo domandare, volto a ottenere risposte che non risultano, però, mai definitive, in modo tale che l'opinione di chi parla si confronta sempre con l'opinione dell'*altro* e, mediante (*dia*) questa, ciascun dialogante riesce a cogliere il *limite* del "proprio" punto di vista, sì che diventa possibile andare oltre di esso, verso quella verità (*logos*) che permane il *fine ideale* di chi *non pretende di sapere* ma, socraticamente, *sa di non sapere*.

Per configurare uno scritto in forma di dialogo, se non si ricorre alla forma dialogica vera e propria come fa Platone, si può solo procedere discutendo (sottoponendo a questione) ciò che si è appena scritto, tornando cioè dialetticamente su di esso, per mostrare che, proprio per la ragione che di un enunciato o di una serie di enunciati si tratta, lo scritto non può contenere quella verità di cui si va in cerca, dal momento che l'enunciato traduce in *forma finita* ciò che non può non essere *infinito*, cioè *assoluto*.

---

1. G.R. Bacchin, *Teoresi metafisica*, p. 7.

## 2. L'insemantizzabilità dell'essere

Bacchin è un convinto assertore dell'*insemantizzabilità dell'essere*, cioè dell'impossibilità di ridurre l'essere, ossia la verità, ossia l'assoluto, a semantema e, dunque, di dire (determinare) l'essere. Egli sa bene che il livello in cui si colloca il cercante è quello dell'esperienza ordinaria e del discorso, così che non si dà un'*alternativa* a quest'ultimo, stante che la relazione, e in particolare la *relazione disgiuntiva esclusiva*, costituisce la struttura stessa del dire: dicendo, *si sceglie* un enunciato, che viene preferito a ogni altro (a ciò che *si oppone* ad esso). Non si dà, insomma, un'*alternativa all'alternativa*, sì che anche il non dire, il silenzio, essendo esso stesso interpretabile, vale come un discorso, anche se come un *discorso implicito*.

Dal linguaggio, dunque, non si può *prescindere*, ma l'*imprescindibilità* non è l'*innegabilità*: non si può prescindere dal linguaggio, ma questo non significa che il pensiero possa venire ridotto ad esso. Il pensiero *si consegna* al linguaggio, ma è *riflessivo e critico* proprio perché emerge *oltre* il linguaggio, del quale coglie il *limite*, senza per questo trovare un'*alternativa*: di qui l'*imprescindibilità* del linguaggio.

Poiché, però, il linguaggio *pretende di includere* anche quel *fondamento*, che pure *richiede come emergente*, affinché valga come *effettivo* fondamento, si trova a negare ciò che esso stesso richiede, dunque risulta in sé *contraddittorio*: *imprescindibile*, appunto, ma *non innegabile*.

L'insemantizzabilità dell'essere, pertanto, è tutt'uno con la consapevolezza che la verità, illuminando il pensiero e consentendogli di cogliere il limite di tutto ciò che è finito, non può non *emergere* oltre il finito stesso, senza tuttavia vincolarsi a ciò *su cui* emerge. Se la verità si vincolasse ad altro da sé, allora cesserebbe di valere come *assoluta* e, inoltre, finirebbe per dipendere dalla non-verità, che è l'*altro* da essa.

La verità, dunque, è *innegabile*, giacché anche la sua negazione non può non intendere di essere "vera" per valere come "vera negazione". La negazione, quindi, non può non fondarsi sulla verità, la quale è *bensì innegabile, ma non è determinabile*.

Se la verità venisse determinata, cesserebbe di valere quale *condizione incondizionata* e, per questo, *oggettivante*, e si ridurrebbe a condizionato. Se non che, il condizionato si pone solo nel richiedere quell'*incondizionato*, che possa *veramente* condizionarlo (oggettivarlo). In tal modo, *la verità emerge come assoluta*: una verità relativa, infatti, è una *falsa verità*, perché si vincola a ciò che la condiziona e che funge da suo presupposto.

Varrà la pena ricordare che sulla “semantizzazione dell’essere” si è svolto un interessantissimo dibattito tra la *scuola di metafisica classica* e la *scuola di metafisica neoclassica*<sup>2</sup>. Oltre agli scritti di Faggiotto e di Berti, che abbiamo rapidamente ricordato in nota, la scuola padovana di metafisica classica si fonda proprio sulle opere di Bacchin, che però tratta esplicitamente il tema soltanto in alcuni articoli<sup>3</sup>. Non di meno, si potrebbe affermare che la critica di Bacchin alla semantizzazione dell’essere costituisce il *sottofondo della sua concezione filosofica*.

Orbene, poiché l’intendimento che anima il presente scritto è proprio quello di formulare una breve introduzione al pensiero di Bacchin, cercheremo di farci aiutare dalle sue stesse opere e, in particolare, dalle prime, che risalgono al 1963, poiché riteniamo che in esse siano contenuti *in nuce* i principali temi che caratterizzano anche il suo pensiero maturo.

### 3. *La domanda e l’intenzione di verità in Su l’autentico nel filosofare*

*Su l’autentico nel filosofare*<sup>4</sup> si apre con la famosa formula, proposta da Marino Gentile, maestro di Bacchin: “domandare tutto è tutto domandare”<sup>5</sup>. Dopo avere rilevato che anche l’introduzione alla filosofia non può non essere, essa stessa, filosofia, Bacchin prende in considerazione proprio l’attività del domandare, sottolineandone il carattere *funzionale*.

Il domandare, insomma, non è assoluto, stante che il “domandato” è altro da esso, così che si potrebbe dire che il domandare è l’essenza del filosofare perché

---

2. Per approfondire il tema e per un’indicazione delle tesi essenziali della *scuola di metafisica neoclassica*, consigliamo alcune opere di G. Bontadini, a cominciare dal *Saggio di una metafisica dell’esperienza*; Id., *Intorno al concetto di essere III*, in Id., *Appunti di filosofia*; Id., *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*; Id., *Risposta a Pietro Faggiotto e ad altri amici*. Un’autorevole ricostruzione della semantizzazione dell’essere in Bontadini è condotta da C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell’essere. L’eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, pp. 41-57. Vigna ha inoltre svolto il tema della semantizzazione dell’essere in *Sulla semantizzazione dell’essere*, capitolo quinto di Id., *Il Frammento e l’intero*, pp. 119-134. Una recente analisi della semantizzazione dell’essere in Bontadini si trova in P. Pagani, *L’essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini. La scuola padovana di metafisica classica non ha mai accettato tale impostazione e sia P. Faggiotto, Per una metafisica dell’esperienza integrale* (specialmente la parte terza: *Il problema del divenire e la fondazione della trascendenza. Discussione con G. Bontadini*), sia E. Berti [cfr., tra gli altri, *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turolfo)*] hanno rifiutato questa impostazione. Sempre a proposito del tema della semantizzazione dell’essere, e in riferimento alla *scuola di metafisica neoclassica*, ricordiamo un lavoro più recente e molto denso: F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*.

3. G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, ma anche in Id., *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici”, e di “veteroparmenidei”*. *Risposta ad un critico*.

4. G.R. Bacchin, *Su l’autentico nel filosofare*, 1963.

5. Ivi, p. 11 (la formula si trova in M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*).

è *funzione orientata al valore*. Il valore è, appunto, la verità assoluta, la verità insemantizzabile, e chi la cerca pone domande nell'*intenzione* di fornire ad esse risposte che lo spingano proprio verso quel *fine ideale*.

Ciò che di "autentico" v'è nel filosofare, dunque, è quell'*intentio veritatis* che costituisce, appunto, la concretezza e l'innegabilità della filosofia:

La *concretezza del filosofare* è la sua *innegabilità*, la quale non deriva dalla "caratteristica" umana del "sapersi" come coscienza se non in quanto essa si rivela nell'uomo: la presenza del valore è inconvertibile nella "situazione" umana, perché la stessa situazione umana, dove venga consaputa (e, se la si dice, la si "sa"), viene colta all'interno della "consapevolezza" che è, *nel suo limite*, la filosofia [...] L'autenticità è il "valore" cui non basta il porsi dell'uomo e della società: l'autenticità è termine cui tende l'"esercizio", l'*askesis* che è liberazione [...] dall'inautentico, ma termine che è tutto intero nell'atto stesso che lo "intende" come suo *telos*, che è già tutto o non sarà mai<sup>6</sup>.

La "presenza del valore" è, per usare un'altra espressione cara a Bacchin, "presenza abissale della verità assente". Il *valore*, infatti, è presente e operante nella coscienza del cercante, giacché è precisamente esso che evoca e orienta la ricerca. Non può venire considerato, dunque, come un momento della ricerca, come una delle sue tappe, ma come *condizione trascendentale* del suo disporsi.

La ricerca si configura, così, come una *funzione* che si orienta al valore e che non è equiparabile a un calcolo, proprio perché il fine (il valore) non viene determinato, ma costituisce l'*ideale* verso cui tendere, un ideale che, tuttavia, non è solo trascendente la ricerca, ma le è anche immanente, tanto, appunto, da evocarla e orientarla. Si tratta, pertanto, di una presenza, anche se non è una presenza *fattuale*, cioè una presenza *empirica e determinata*.

Proprio per il suo configurarsi come ricerca del valore, e del valore assoluto, la filosofia è "*aristocraticità*":

La filosofia è, essenzialmente, *aristocraticità*, in quanto è ricerca in atto del valore [...]. Lo stesso "dubbio", in cui la filosofia moderna, meditando, ritrova la filosofia classica del "problema", è aristocratico in quanto domanda, per attuarsi, il *distacco*, la disponibilità alla rinuncia. Ed ogni rinuncia è, nella sua forza costringente e disciplinatoria, una "limitazione" e, quindi, una eliminazione<sup>7</sup>.

Il passo citato ci sembra capitale. In esso, si ribadisce innanzi tutto che l'aristocraticità della filosofia consiste, essenzialmente, nella sua ricerca del valore. Inoltre, si specifica il *metodo* che consente tale ricerca. Tale metodo si fonda sul

6. Ivi, pp. 13-14.

7. Ivi, p. 15.

*distacco* (*Abgeschiedenheit*), ossia sulla capacità di rinunciare all'attaccamento al mondo, cioè alle cose, e, come direbbe Meister Eckhart, all'attaccamento a sé stessi, che è la base di ogni altro attaccamento.

Se l'uomo riesce a praticare il distacco da sé stesso, allora è nella condizione di rivolgersi solo a ciò che è essenziale, solo alla verità, in modo tale che è il *distacco aristocratico* che costituisce il *metodo* per la ricerca di quella verità che, essendo assoluta, non può venire vincolata ad assunti, a presupposti, nemmeno al presupposto rappresentato dalla *soggettività* del cercante.

La ricerca filosofica, insomma, non può venire intesa quale acquisizione di nozioni, ma come distacco da tutto ciò che è finito, limitato, mondano. Va sottolineato, a questo proposito, che il motivo eckhartiano del distacco torna a più riprese nelle opere di Bacchin, perché nel suo pensiero la verità non solo non è raggiunta mediante incrementi conoscitivi, ma non è raggiungibile affatto, così che *l'intenzione di volgersi ad essa* non può non coincidere con la *forza del pensiero* di praticare il distacco da tutto ciò che si presenta come verità, senza esserlo.

Il valore, prosegue Bacchin, non è il cercante, ma il "cercato", che non è mai ridicibile al "trovato", giacché il trovato è determinato in forza del sistema di riferimento e del criterio del cercante, dunque è relativo e non assoluto, come invece dovrebbe essere. Proprio perché la verità, cioè l'essere, è assoluta, non si può entrare in rapporto con essa:

Con l'essere non posso entrare in rapporto, perché il rapporto lo convertirebbe in "ente" per farne un termine cui ci si possa rapportare [...]. Ma il trascendere dell'essere è "essere", per questo non si va all'essere, né dall'essere si "esce". [...] Dell'essere si sa solo questo: che non lo si può negare. La filosofia (metafisica) è la consapevolezza di questa innegabilità, consapevolezza che non deriva dall'aver constatato che le negazioni (varie) dell'essere *sono* contraddittorie, ma che è consapevolezza nel ridurre a contraddizione le negazioni (fittizie) dell'essere. La contraddizione, infatti, non "è": non consapevolezza *della* contraddizione, ma negazione contraddittoria e consapevolezza della "fittizietà" della negazione contraddittoria<sup>8</sup>.

Non si può entrare in rapporto con l'essere, pertanto, perché il rapporto riduce l'essere a "termine", ossia lo determina e lo fa valere come "ente". L'essere, quindi, emerge oltre ogni rapporto, stante la sua assolutezza, e questo emergere coincide con il *trascendere* ogni determinazione, ogni finitezza.

Ciò non equivale a determinare l'essere come "trascendente", ma significa determinare (dire) *che* l'essere non può venire determinato, sì che solo questo è *oggetto* del sapere: non l'essere, ma la *contraddittorietà* della sua negazione e della

---

8. Ivi, p. 21.

sua determinazione. E, poiché la contraddizione è il suo stesso *negarsi*, cioè il suo *contraddirsi*, la consapevolezza della contraddizione coincide con l'atto del suo venir meno a sé stessa, in modo tale che non viene in alcun modo ipostatizzata.

Bacchin insiste sull'impossibilità di determinare l'essere (l'assoluto, la verità): "Non si sa senza negare, questo significa che l'essere (il vero) non lo si possiede: se si abbisogna di negare il non-essere per dire l'essere, ciò significa che non l'essere si nega, ma la nostra pretesa di dirlo"<sup>9</sup>.

Se, per affermare l'essere, si deve negare il non-essere, ciò non significa, come pretenderebbe Severino<sup>10</sup>, far dipendere l'essere dal non-essere, ma, al contrario, significa riconoscere che tale dipendenza è ciò che impone il discorso. E tale "imposizione" dimostra che l'essere non può venire detto, non che il dirlo sia innegabile.

Il punto è cruciale e Bacchin lo ribadisce e lo chiarisce ulteriormente:

Se dell'essere non posso dire nulla, di esso non dirò che "è" trascendente: dirò che, *nell'atto del trascendimento*, l'essere non mi si riduce a momento del trascendimento: non è un prima né un dopo. Non posso dire che esso sia *trascendente*, perché il "trascendermi" ha solo il valore del mio essere ed io non "ho" valore, perché io sono protensione verso il valore. Se definissi l'essere in base alla finitudine (dicendolo trascendente) assumerei la "finitudine" come termine in rapporto a cui l'"essere" si pone; ma, s'è visto, l'essere è fuori rapporto. Non la mia finitudine "definisce" l'essere, né l'essere si rapporta alla mia finitudine, ma è la finitudine a definire se stessa in virtù dell'essere che essa *non esaurisce e non fonda*.<sup>11</sup>

In questo passo vengono riassunti i temi fondamentali di cui abbiamo parlato. In primo luogo, si sottolinea di nuovo l'insemantizzabilità dell'essere; in secondo luogo, si precisa che l'essere non è momento del trascendimento, ma *ragione* di esso: l'assoluto è ragione del trascendersi del relativo (finito).

L'essere, dunque, trascende anche la "mia" finitudine, ma non è definibile in base ad essa, sì che trascende anche il suo venire determinato come "trascendente". E ciò non soltanto perché in tal modo verrebbe determinato, ma anche

9. Ivi, p. 22.

10. "Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla. Non nel senso che l'essere abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato" (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, p. 36). Secondo Severino, pertanto, l'essere si pone solo nell'opposizione al non-essere. In tal modo, non soltanto si include l'essere nel rapporto e lo si riduce a termine, determinandolo, ma, inoltre, si fa essere il non-essere e si fa poggiare l'essere sulla negazione del non-essere, sì che la posizione del negativo diventa la condizione dei porsì del positivo.

11. G.R. Bacchin, *Su l'autentico nel filosofare*, cit., pp. 22-23.

perché, per venire determinato, dovrebbe venire messo in rapporto con ciò che lo determina, *con quell'altro da esso che è la finitudine*.

Ma l'essere è assoluto (*ab-solutus*), cioè *sciolto* da ogni rapporto, da ogni vincolo, da ogni legame. Non di meno, l'essere *evoca* nella "mia" finitudine l'*intentione veritatis*, cioè la "protensione" verso di esso. Si dirà, allora, non già che la finitudine definisce l'essere, ma che l'essere è *la condizione incondizionata in virtù di cui* è possibile rilevare la finitudine, alla quale esso non può venire ridotto e nella quale esso evoca l'intenzione di assoluto.

Si potrebbe sintetizzare dicendo che l'*intenzione*, evocata dall'essere, è l'atto *totalmente* orientato all'essere e che nell'essere *intende compiersi*: "[valore, essere] che è tutto intero nell'atto stesso che lo 'intende' come suo *telos*"<sup>12</sup>.

#### 4. Intenzione e valore

Scriva ancora Bacchin:

A rigore, non potrei dire *mia* finitudine, né *mio* essere: dovrei dire solo il mio non essere l'essere; non v'è coesistenza tra il valore e la tendenza ad esso (sarebbero sullo stesso piano, sarebbero od entrambi "valore" od entrambi "tendenza") e non v'è coesistenza fra la finitudine e l'essere: essi non sono sul medesimo piano, non si rapportano e "rapportarsi" è ciò che definisce concretamente la "coesistenza", il *cum* dell'insieme<sup>13</sup>.

Tra l'*intenzione* e il *valore* non c'è rapporto (coesistenza), giacché essi non si collocano sul medesimo piano, al medesimo livello. Il livello in cui si colloca l'intenzione è il livello in cui si pone il finito, quel livello che abbiamo definito "imprescindibile", e che Bacchin spesso definisce "insopprimibile", dal momento che il finito non può venire *cancellato* né *sostituito*. Si tratterebbe, infatti, di un togliimento ancora empirico dell'empirico, laddove il togliimento di cui parla Bacchin è *trascendentale*.

Di contro, il valore si colloca sul piano (livello) che abbiamo definito "inegabile" e che può venire definito anche "necessario". È ben vero che, da un punto di vista semantico, la negazione continua ad essere presente in entrambi i termini (necessario, infatti, deriva da "*ne-cedere*", che indica "ciò che non si ritrae, non si ritira"), ma *concettualmente* si intende indicare proprio ciò che non si pone poggiando sulla negazione e che, invece, costituisce la *condizione di intelligibilità* della negazione stessa.

12. Ivi, pp. 13-14.

13. Ivi, p. 23.

Con le due espressioni, insomma, si indica ciò che non può venire confuso con il finito, stante il fatto che soltanto il necessario è *veramente, incondizionatamente*, laddove il finito non è veramente, ma è solo *relativamente, condizionatamente*. Dunque, il finito non tanto *è*, quanto *esiste*, stante che *esistere è co-esistere*: la posizione determinata è tale solo in quanto si rapporta (e si oppone) alla sua differenza (“A” = non “non-A”).

Va rilevato, quindi, che parlare di *due* livelli significa *ipostatizzare il necessario*, ossia attribuirgli una posizione che sia equiparabile a quella dell’inevitabile (imprescindibile). Significa, cioè, riferirsi al necessario, ma ponendosi dal punto di vista dell’inevitabile, giacché, se ci si potesse riferire al necessario ponendosi dal suo stesso punto di vista, allora si coinciderebbe con esso risolvendosi in esso, in modo tale che solo il necessario *sarebbe* e la stratificazione in livelli risulterebbe insensata. Il necessario, insomma, non ponendosi nel modo in cui si pone il finito, non si *dis-pone* affatto.

Se non che, se si parla, ci si può disporre solo sul livello del dire (discorso), ossia sul livello dell’inevitabile, così che, per dire che tale livello non è sufficiente a sé stesso e, dunque, deve lasciarsi *inverare*, cioè *oltrepassare*, si deve fare ricorso alla *duplicità dei livelli*, nella consapevolezza, però, che si sta facendo uso di una mera *rappresentazione*.

Si è così in condizione di apportare un’importantissima precisazione: l’*intenzione*, poiché pervade il finito, non può non porsi sul livello che connota quest’ultimo; ma, poiché è un *protendersi al valore (verità)*, non può non intendere di *eliminare ogni distanza dalla verità (valore)*, onde essere *uno* con essa, così che il livello del finito viene *necessariamente* trasceso.

L’intenzione di verità è intenzione di perdersi nella verità, così che è anche intenzione di togliere la duplicità dei livelli, onde *inverare* il finito nell’infinito. Si potrebbe dire, pertanto, che l’intenzione spinge il finito *oltre sé stesso* e, per questa ragione, è la sua *trasformazione in atto*.

L’andare oltre di sé da parte del finito è il suo stesso *trascendersi* e “la *struttura trascendentale*”<sup>14</sup> è la stessa “*struttura dialettica del dissolventesi in se stesso*”<sup>15</sup>: è la struttura del finito in quanto esso si toglie come finito per essere, finalmente, *l’essere, il vero essere*.

Rispetto all’*essere*, la filosofia si pone “al limite, non può dire nulla che non sia questo nulla del ‘dire’ che è la negatività in cui essa ‘è’”<sup>16</sup>. Il dire, dunque, è un dire contraddittorio, stante che, non potendo dire l’essere, può solo dire il nulla, il non-essere, sì che è un dire che non dice. Soltanto il dire, insomma, richiede il non-essere come condizione per poter dire l’essere attraverso

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. Ivi, p. 22.

la negazione del non-essere. In tal modo, il dire fa essere ciò che non è e fa dipendere l'assoluto dal relativo. Di qui la sua intrinseca contraddittorietà e, pertanto, il suo *necessario contraddirsi*.

Precisamente per questa ragione, e cioè per la ragione che solo l'essere è veramente, Bacchin afferma quanto segue:

Diciamo che la posizione eleatica non è posizione dell'essere come intrascendibile se non è intrascendibile anche come "posizione": il pensiero che "è" essere e che da se stesso non esce, ché lo stesso tentativo di uscire sarebbe "pensiero". Se è vero ciò, ogni filosofia posteleatica è ancora eleatismo [...]. Si è potuto pretendere di superare l'eleatismo perché si è preteso di intendere l'essere come "ente" e si è fatto decadere, quindi, il "concreto" ad astratto, l'"universale" a particolare (ed a particolare di se stesso, cioè a contraddittorio)<sup>17</sup>.

L'essere non si pone, nel senso che non configura una posizione determinata. L'essere è lo stesso *pensare*, ma solo se il pensare è inteso come quel *tendere all'essere che intende farsi uno con esso*. Precisamente per questa ragione l'eleatismo è l'unica, vera, filosofia e il superamento dell'eleatismo altro non è che la *riduzione* dell'essere a ente, come si realizza nel parricidio tentato da Platone<sup>18</sup>.

Tale riduzione è una mera contraddizione, perché l'universale viene ridotto a "particolare di se stesso": l'intero viene ridotto a elemento, l'assoluto a relativo, l'essere a ente, così che l'intero è, al tempo stesso, elemento, cioè parte di sé stesso, l'assoluto è anche relativo e l'essere è, insieme, ente.

## 5. L'innegabilità dell'essere

A proposito dell'innegabilità dell'essere, così argomenta Bacchin:

Poiché la negazione ha senso solo in rapporto all'essere, essa non trascende propriamente l'essere; così, la stessa negazione, ove si dica come tale, restituisce l'Essere di cui si professa negazione e lo restituisce nella sua innegabile "positività" (in quanto "è")<sup>19</sup>.

La negazione ha senso solo in rapporto all'essere, nel senso che non può non richiedere l'essere come fondamento. Quell'essere che, tuttavia, non può non

17. Ivi, p. 31.

18. Abbiamo trattato il tema del *parricidio* in A. Stella, *Il concetto di «relazione» nell'opera di Severino. A partire da «La struttura originaria»*, pp. 257-298; in *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, pp. 61-85 e in A. Stella, G. Ianulardo, *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, pp. 143-153.

19. G.R. Bacchin, *Su l'autentico nel filosofare*, cit., p. 32.

sottrarsi a ogni rapporto e, pertanto, anche al rapporto con la negazione. In tal modo, si evince che l'essere della negazione, come l'essere di ogni altra determinazione, per sua natura finita, è *intenzione di essere*, così che l'essere, lungi dal poter venire attribuito (vincolato) al determinato, viene restituito come *innegabile fondamento*, ma come fondamento che *non legittima il fondato*, se non nel senso che del fondato (determinato) consente di cogliere il *limite di intelligibilità*. La restituzione dell'essere dalla sua pretesa negazione è, inoltre, una dimostrazione che esprime un andamento *elenctico*, sul quale rifletteremo tra breve.

Ora, ci poniamo la seguente domanda: se solo l'essere è veramente, come intendere, allora, l'esperienza? Bacchin parla di esperienza "assolutamente integrale" e intende "l'esperienza antecedente a ogni limitazione (l'esperienza originariamente unitaria)"<sup>20</sup>. Con il termine "esperienza", dunque, egli intende non l'insieme dei dati empirici, ma quell'*unità* che costituisce il *trascendentale* dell'esperito, poiché è lo stesso *trascendersi del dato*, il suo *mediarsi in atto*.

Definire "unitaria" e "integrale" (che è da *integrum*, che significa "intero", "intatto") l'esperienza significa, quindi, fare riferimento all'*unità che ne è a fondamento*: "integrabilità ed unitarietà, pertanto, non sono integrabili né unificabili, non procedono né seguono l'integrazione o l'unificazione, sono *nell'integrazione e nell'unificazione come unità* da esse 'implicata'"<sup>21</sup>.

Ebbene, l'unità implicata è ancora l'unità dell'essere e *la filosofia*, se colta nella sua essenza più profonda, non è altro che *quell'atto di pensiero che all'essere si volge e nell'essere intende realizzarsi*.

Questo, come detto, non comporta la cancellazione dell'esperienza ordinaria, cioè del molteplice, ma solo il riconoscimento del limite che ne *segna* la posizione e, di conseguenza, ne decreta il *trascendimento*. In questo senso, ogni determinazione (ogni dato presunto "immediato"), incluso l'"io", che è radice dell'esperienza ordinaria, si pone *nell'essere* e *nell'essere* si supera: "Non si pone l'essere, né l'essere pone se stesso, ma ci si scopre radicalmente posti dall'essere"<sup>22</sup>.

Tornando al rapporto tra l'essere, cioè il fondamento, e il linguaggio, Bacchin scrive: "Se è vero che la domanda *se* l'essere sia è retorica, è anche vero che l'affermazione l'essere è' è pleonastica [...]: l'essere *che* si dice dell'essere' è ancora l'essere *di cui* si dice, *l'unico modo di dire l'essere è di negare la possibilità di negarlo*"<sup>23</sup>.

Se, insomma, ci si pone nell'universo del linguaggio (del discorso) – e, in quanto si cerca e si dice il proprio cercare, è in questo universo che ci si pone

20. Ivi, p. 33.

21. Ivi, p. 36.

22. Ivi, p. 37.

23. Ivi, p. 39.

–, allora, poiché da esso non si può prescindere, non si può *evitare* di dire, così che, per non semantizzare l'essere, lo si potrà affermare solo negando la possibilità di negarlo, anche se la parola "essere" non può non venire usata, in modo tale che la non semantizzazione dell'essere non è realizzabile *fattualmente*, cioè mediante il *fatto di dire*, ma solo *intenzionalmente*, cioè mediante la *consapevolezza della contraddittorietà di tale semantizzazione*, consapevolezza che si può esprimere solo nell'*intenzione di non semantizzarlo*.

Ciò premesso, è sulla negazione della negazione dell'essere che intendiamo ora riflettere. Poiché l'andamento scelto dall'argomentazione svolta da Bacchin è *elenctico*, cioè confutatorio, non si potrà non fare riferimento al principio di non contraddizione e all'*ἔλεγχος* proposto da Aristotele.

Si noterà, allora, che Bacchin ci aiuta a comprendere che il principio di non contraddizione è solo formale, perché appartiene all'universo empirico-discorsivo, il quale è bensì *imprescindibile*, ma non per questo *innegabile*. Che sia imprescindibile comporta che la dimostrazione elenctica si fonda sulla negazione, ancorché sia una negazione che viene, a sua volta, negata. L'esito, non di meno, è il seguente: senza la negazione del principio, non vi sarebbe neppure la negazione della negazione, così che *il negativo, cioè la negazione, diventa essenziale al costituirsi del positivo, cioè del principio*.

Di contro, se il principio è inteso nel suo vero essere, che è *l'incontraddittorio* e indica *l'incontraddittorietà stessa dell'essere*, allora la priorità logica viene capovolta: non è più il principio che si fonda sul principiato, e dunque sull'altro da sé, sulla negazione di sé, ma, al contrario, è in virtù dell'incontraddittorietà del principio (dell'essere) che l'altro dall'essere, cioè il non-essere, risulta in sé contraddittorio e si risolve nel suo contraddirsi.

Si potrebbe anche dire che, dalla *dimostrazione del principio* proposta da Aristotele, si passa al *principio della dimostrazione*, ossia alla consapevolezza che il principio, cioè *l'essere*, non può essere il *risultato* di una dimostrazione, seppure di una dimostrazione elenctica, ma deve costituirne il *fondamento*, cioè la *condizione incondizionata* in virtù della quale si dimostra.

## 6. La natura del finito e la filosofia come atto

Il discorso svolto consente anche di cogliere il vero *status* dell'ente, cioè della determinazione (del finito, dell'oggetto, del dato): "Ma tale coincidenza è, in realtà, la dissoluzione stessa dell'oggetto o, anche, l'oggetto sta tutto in questa sua dissoluzione, nel momento stesso in cui è posto"<sup>24</sup>.

24. Ivi, p. 46.

Se ci si muove nell'ordine del discorso, non si può non accompagnare il dire con la *consapevolezza* del suo *limite* e, cioè, dell'impossibilità che esso verta sull'essere o, con altre parole, che esso dica la verità. Esso può vertere soltanto sugli enti: "Una ricerca che si pretenda intorno all'«essere» è, in effetti, o discorso intorno agli 'enti' o astrazione come assoluta univocazione"<sup>25</sup>.

Il discorso sugli enti include anche il discorso sull'uomo, come ente particolare. Ebbene, così Bacchin definisce l'uomo nelle sue *conclusioni* a *Su l'autentico nel filosofare*:

La "meditazione" sull'*autentico* nel filosofare rivela l'insufficienza della "nozione" *uomo* alla "nozione" *principio*. L'insufficienza risulta dal "confronto", operato in sede di chiarificazione, fra la *totalità* del principio e la *non-totalità* della nozione *uomo*<sup>26</sup>.

L'uomo è a sé insufficiente, come ogni de-terminazione, sì che ciò che è determinato è anche *de-limitato* (segnato da un limite). Di contro, il principio è tale perché è *autonomo e autosufficiente*, ossia perché è assoluto. Che rapporto sussiste, allora, tra il principio e il filosofare? Così risponde Bacchin:

il filosofare non può essere assoluto (o, il che è lo stesso, se l'Assoluto dovesse procedere al recupero di sé, relazionandosi a ciò di cui fosse recupero, sarebbe contraddittoriamente non-Assoluto). Poiché il filosofare non è l'Assoluto e poiché nulla può essere estraneo alla totalità, se si pensa la filosofia come la stessa totalità, si pone l'Assoluto *nella* totalità (onde lo si pensa come tale), ma esso è Assoluto in quanto trascende la totalità onde è pensato. Questa situazione del trascendimento, all'interno del quale si pone lo stesso Trascendente, senza che vi si vanifichi, diciamo *trascendentale*<sup>27</sup>.

Bacchin definisce, dunque, "trascendentale" una situazione, uno *status*, che a *rigore* non è uno *status*, proprio perché è un *atto*: l'atto del trascendersi nell'assoluto di ciò che è determinato, nonché della totalità dei determinati, che include, quindi, anche l'assoluto, se ridotto a *pensato* e non fatto valere come la *condizione* stessa del pensare (filosofare): "La totalità (filosofia) è *atto*, non *stato*"<sup>28</sup>. E ancora:

Nell'originaria purezza della problematicità (la totalità domandata che *si converte*, dialetticamente, nella esclusività del "domandare"), la congiunzione "Atto e Essere", la cui consapevolezza fa il filosofo, si rigorizza rivelando la sua infinita

25. Ivi, p. 48.

26. Ivi, p. 59.

27. Ivi, pp. 59-60.

28. Ivi, p. 61.

portata teoretica nella medesimezza dell'“atto d'essere”, il τὸ αὐτὸν di entrambi, restituzione dell'“intero”, *l'autentico*<sup>29</sup>.

L'autentico nel filosofare è, dunque, la consapevolezza *dell'unità del pensare in atto e dell'essere*, nel senso che l'atto è tutto nel coincidere con l'essere risolvendosi in esso e valendo come “atto d'essere”, così che anche tale consapevolezza o è tutt'uno, *idealmente*, con l'essere o è nulla.

### 7. Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento

Ne *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Bacchin riprende il tema del rapporto tra il discorso e il valore (la cosa stessa), che costituisce ciò che con il discorso si intende dire. La “meditazione” coincide precisamente con la *consapevolezza critica* che investe questo rapporto.

Essa si esprime come necessità di riconoscere che il discorso, da un lato, *pre-tende* di riferire il valore al proprio sistema di riferimento, cioè ai presupposti sui quali si fonda nel suo dire; in tal modo, più che riferire il valore (la cosa) nel suo autentico essere, il discorso finisce per riferirlo nei modi e nelle forme che gli sono propri in quanto discorso. Dall'altro, *in-tende* restituire il valore (la cosa) così come esso effettivamente è, in modo tale che *l'intenzione* non è di alterare il valore, ma di togliersi in esso.

L'intenzione di verità, quindi, è l'autentico *fondamento* del discorso, fondamento che non può non coincidere, almeno *idealmente*, con quel valore che costituisce *l'intenzionato*. La filosofia è *teoretica* se, e solo se, si esprime bensì come discorso, *inevitabilmente*, ma avendo coscienza, *innegabilmente*, dei limiti di quest'ultimo nonché *del valore che essa intenziona*.

A proposito della filosofia, così scrive Bacchin:

La filosofia è dunque “ideata” non come “una” scienza fra le altre, ma come l'unità assoluta ed universale, non come “parte” di una totalità, ma come la stessa totalità fondante. Il “valore” di questa “idea” potrebbe venire prospettato come “attuale” e constatabile come il “darsi” stesso del discorso filosofico, ma anche come “ideale” regolativo (di tipo kantiano), progetto da attuare, valore cui tendere. Ci si può legittimamente chiedere, allora, in via preliminare, se questa duplice interpretazione possibile dell'“idea” sia tale da permettere anche che il valore effettivamente sussista sotto entrambi gli aspetti, come “costitutivo” e come “regolativo”<sup>30</sup>.

29. *Ibidem*.

30. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, p. 9.

La filosofia, afferma Bacchin in questo passo, non è una scienza, una fra le altre. Essa è “l’unità assoluta ed universale” e, in questo senso, non è il discorso con cui si esprime, ma è il valore che *intende* dire, cioè lo stesso *fondamento del dire*. In questa “idea” di filosofia si esprime il suo stesso *ideale*, ossia il suo protendersi al valore per essere valore essa stessa, ossia per eliminare ogni distanza dal valore che il *rapporto* invece mantiene. Se, insomma, il rapporto mantiene la dualità di discorso e valore, di contro *l’intenzione è intentio unitatis*, ossia è intenzione di essere tutt’uno con la verità.

Come conciliare questo aspetto con quello per il quale il valore non è solo l’intenzionato, ma è anche presente e operante nel discorso filosofico, ossia con l’aspetto “costitutivo” del valore? La conciliazione è resa possibile perché il valore non è solo ciò che con il discorso si intende, ma è anche ciò che evoca e orienta il discorso stesso, cioè la ricerca, così che il valore (la verità) è tanto *ideale* quanto *costitutivo* della filosofia (la *condizione* della sua possibilità), in quanto *teoresi pura*.

Quando Bacchin usa il termine “totalità”, per intendere *la teoresi che si attua nel valore*, egli ovviamente non intende il tutto-di-parti, l’insieme, ma l’*intero* che, in una delle opere mature, definisce anche l’*haploustaton* (il più semplice)<sup>31</sup>.

Solo l’intero, infatti, vale come il *prerequisito* dell’analisi, la condizione *a parte ante* del suo porsi, e dunque vale come *originario*. L’*originario*, pertanto, è l’*intero* e non una *struttura*, cioè la *relazione* intesa come costruito mono-diadico, secondo gli intendimenti di Severino<sup>32</sup>. E, precisamente per questa ragione, *l’intero non può non essere “il più semplice”*, cioè non può non escludere di essere costituito di “parti”. Si potrebbe anche dire che, essendo l’assoluto stesso, l’intero esclude tanto la relazione estrinseca, quanto la relazione intrinseca.

Nell’assumere la *sintesi* come l’originario, ossia non l’intero ma il composto, si dimentica che il composto in tanto si pone in quanto si pongono gli elementi, dei quali esso vale quale *riunificazione*. Ma gli elementi o si ottengono da una preliminare analisi oppure vengono, essi, ritenuti l’originario.

Poiché, però, si parla di “elementi”, al plurale, allora si deve intendere un *nesso* che li vincoli e che li renda tali (li assimili) in questo stesso vincolo. In codesto caso, non di meno, il problema diventa quello di stabilire se originario sia il nesso oppure lo siano gli elementi, giacché gli uni non possono stare senza l’altro, ma l’altro non può stare senza gli uni. Verrebbe così assunto come originario, ma inintelligibilmente, il *circolo del presupporre*: dalla relazione ai termini e dai termini alla relazione, all’infinito.

31. G.R. Bacchin, *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*.

32. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*.

Prendere *insieme* nesso e termini significa, più radicalmente, fare dell'insieme l'originario, dimenticando che *l'insieme è l'unificazione della dualità* (la relazione ordinaria), nella quale i termini devono essere *indipendenti* per essere *due*, cioè perché l'identità dell'uno sia *in sé* assumibile e *in sé* codificabile ("A" et "non-A", in modo tale che "A" non è "non-A"), ma altresì devono essere *dipendenti* sia per essere *in relazione* sia perché l'identità dell'uno possa porsi, in quanto determinata, in forza dell'identità dell'altro ("A" non può identificarsi senza riferirsi alla sua differenza, cioè a "non-A").

Da ultimo, deve venire sottolineato che, se si ipotizza che l'analisi si eserciti sull'intero onde generare gli elementi (che possono poi venire riuniti mediante la sintesi), si dimentica che, in questo caso, essa non potrebbe evitare di *negarlo come intero*, giacché analizzare l'intero significa alterarne l'intrinseco essere.

L'analisi non può non *presupporre* il composto, come oggetto su cui esercitarsi, perché solo il composto, se analizzato, non viene alterato. Ma il composto, ancorché apparentemente legittimi l'analisi, in realtà non la legittima affatto, dal momento che *presuppone quell'analisi che lo presuppone*.

## 8. Il soggetto che filosofa e il fondamento del filosofare

A proposito del soggetto che filosofa, Bacchin così si esprime:

La *rilevanza* del soggetto filosofante è, infatti, o *riduzione* del filosofare intero alla "situazione" (ed il relazionarsi è allora, piuttosto, il relativizzarsi soggettivisticamente, protagoricamente se Protagora era scettico) o *risoluzione* dello stesso soggetto filosofante, in quanto filosofante, nell'atto del filosofare (ed il relazionarsi deve venire chiarito o come assoluta immanenza o come trascendenza dell'assoluto all'esperienza)<sup>33</sup>.

Se del *cercare* si valorizza il soggetto che cerca o del *filosofare* il soggetto che filosofa, allora non si fa che *ridurre* la ricerca o la filosofia alla dimensione soggettiva e, quindi, alla limitatezza che la contraddistingue. Di contro, se il soggetto *si risolve nell'atto* che è il filosofare (cercare), o nel *filosofare in atto*, allora esso è tutt'uno con quell'*intentio veritatis* che costituisce l'essenza non solo del soggetto filosofante, ma anche del discorso, che rappresenta la forma oggettivata del filosofare soggettivo.

Per risolversi effettivamente nell'atto, il discorso (o, che è lo stesso, il soggetto) non può non *meditare* sui presupposti che lo costituiscono (sul sistema di riferimento cui egli, in quanto soggetto, *riferisce* ciò che cerca o sul criterio che

33. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, cit., p. 10.

usa per cercare), in modo tale che è la *procedura* stessa che domanda di venire discussa.

La caratteristica di ogni procedura, infatti, è il suo vincolarsi al punto di partenza, che funge da premessa, alla quale la procedura si subordina e dalla quale la procedura risulta totalmente ipotecata. Nel caso del procedere a *sapere*, invece, il punto di arrivo, cioè il *sapere* cui si perviene, non può non valere quale *ideale revoca* del punto di partenza, nel quale ancora non si sapeva. Si potrebbe anche dire che il punto di arrivo consente di *risignificare* l'intera procedura, a cominciare dalla prima delle sue tappe.

Più radicalmente, la procedura, che caratterizza anche il discorso filosofico e che per sua natura è *orizzontale*, non può non venire *inverata* dall'atto, che, trascendendo *verticalmente* la procedura stessa, si volge a quel valore che proprio nell'atto *trova espressione*, stante che, se l'assolutezza del valore ne impedisce la determinazione, il *fatto* che ci si colloca nell'universo dei determinati rende *imprescindibile* la presenza di una *forma* (*segno*) che alluda (invii) al valore stesso.

Tale forma è, appunto, l'atto o l'intenzione di verità, la quale appartiene *inevitabilmente* all'universo dei determinati, in quanto determinata come forma, ma, in quanto è *innegabilmente* (*necessariamente*) *l'atto stesso del trascendersi* del determinato, essa è anche il proprio trascendersi come forma (*segno*).

Sorge così la domanda di come debba intendersi il *fondamento* o la *fondazione*. Se, infatti, il fondamento si risolvesse nella *funzione del fondare*, allora esso varrebbe come *legittimazione* dei fondati e si disporebbe in relazione con essi, cessando di valere come assoluto.

Proprio perché assoluto, invece, il fondamento non può non condizionare *unilateralmente* i fondati, non nel senso *tetico* di valere come condizione della loro posizione, ma nel senso *ablativo* di valere come *ragione del togliersi* di tutto ciò che, essendo posto dal limite, dal limite non può non venire tolto, non costituendo un *vero essere*.

Così risponde Bacchin all'interrogativo concernente il fondamento:

Ma l'assolutezza del *fondamento*, ponendosi fuori ricerca perché si pone come *ciò che* si cerca, non può venire equivocata con l'assolutezza della *fondazione*: la fondazione, come processo da parte di ciò che abbisogna di "fondamento", si risolve, infatti, nella consapevolezza del radicale bisogno di fondamento: la fondazione è *assoluto bisogno* del fondamento assoluto<sup>34</sup>.

Ciò significa che l'universo dei determinati, da un lato, è costituito di determinazioni che sono ciascuna insufficiente a sé stessa, in modo tale che neppure

34. Ivi, p. 14.

la *relazione* tra di esse può produrre un' *effettiva sufficienza* (come, invece, è per Severino); dall'altro, proprio per tale ragione, l'universo non può non ricercare un fondamento, che non sia determinato, ma assoluto, e tale fondamento, precisamente perché assoluto, non può non emergere *oltre* l'universo stesso e non può non *imporre* all'universo di *oltrepassarsi*.

L'universo dei determinati, insomma, è la contraddizione stessa, perché esprime due esigenze che sono l'una la negazione dell'altra: l'esigenza di un fondamento *emergente* e l'esigenza di un fondamento *immanente* (*fattualmente immanente*), perché solo se incluso nell'universo esso potrebbe svolgere la *funzione* del fondarlo.

L'universo empirico-formale (dell'esperienza ordinaria e del discorso), dunque, non può non essenzializzarsi nell'"atto" che ne fa un'autentica totalità, risolvendosi *interamente* (*totalmente*) in essa. Poiché, quindi, l'atto è precisamente il trascendimento nell'*intero* (assoluto, totalità) da parte di tale universo, se ne deve concludere che è radicalmente preclusa la possibilità di intendere la totalità come *insieme*: "La consapevolezza all'interno dell'esperienza, nel senso che qui diciamo, è 'critica' (cioè pienamente se stessa) solo a condizione che la sua 'totalità' (l'esperienza stessa) non venga logicamente considerata alla stregua di una sua 'parte'"<sup>35</sup>.

L'esperienza *integrale*, insomma, è la consapevolezza che si essenzializza nell'intenzione di verità, che si volge all'*uno* il quale, proprio perché uno, vale come fondamento, come direbbe Aristotele: "In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è *uno, identico e universale*"<sup>36</sup>.

Il punto che deve venire ribadito è il seguente: l'*unità* del fondamento non può venire confusa con l'*unificazione*; tuttavia, quest'ultima, ancorché debba venire intesa come una *sintesi* nella misura in cui si esercita su *due* entità, *intende pervenire* essa stessa a una vera e propria *unità*, che sia tale perché toglie ogni dualità. Questo, infatti, è il *senso* dell'unificare.

In tal modo, l'*uno* (l'*unità*) è tanto *origine* quanto *fine* dell'unificazione, dunque di ogni sistema nonché di ogni procedura, che della relazione (unificazione) si costituiscono (strutturano). E qui si ripropone il tema del "trascendentale".

## 9. Il trascendentale come unità e il senso del sapere

Scriva Bacchin: "Il senso in cui noi usiamo della parola 'trascendentale' chiarisce l'*attualità* della 'mediazione' come 'presenza' che è intelligibilità e

35. Ivi, p. 17.

36. Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 999a, pp. 26-27.

quindi ‘unità’ fra il discorso come ‘deve essere’ (la verità del dire la cosa) e la cosa come essa ‘è’ (verità della cosa da dirsi)<sup>37</sup>.

A valere come “trascendentale” è, quindi, l’unità, la quale è l’intelligibilità stessa, proprio perché risulta intelligibile solo quel discorso che sia *uno con la cosa stessa*, giacché ogni *differenza da essa* non può non risultare inintelligibile.

Ciò impone anche che si chiarisca ulteriormente il senso del *sapere* e della *consapevolezza*. Se il sapere viene inteso come la dualità di sapere e saputo e la consapevolezza come la dualità di sé e dell’oggetto, allora l’unità non si realizza e la distanza dalla *cosa* permane insormontabile. Ma il sapere, afferma Bacchin, è la stessa totalità, cioè l’intero: “*La consapevolezza della ‘totalità’ è appunto questa totalità, perché essa non è ‘parte’ rispetto alla totalità e perché non può, ovviamente, trascendere la totalità*”<sup>38</sup>.

La consapevolezza dell’intero (assoluto) non può essere *altra* dall’assoluto stesso, così che il sapere, inteso come dualità, non può non venire trasceso dal sapere come *unità*. L’assoluto è sapere nel senso dell’essere *trasparente a sé stesso*, non nel senso dello sdoppiarsi in un soggetto del sapere e in un oggetto saputo.

Questa trasparenza deve venire colta come l’unità di sapere ed essere, ossia come coscienza che *nell’assoluto anche la dualità di sapere ed essere viene meno*, perché appartiene al livello a muovere dal quale si cerca di dire l’assoluto (e lo si può dire soltanto come *emergente* oltre la dualità, anche se l’emergenza è ancora un modo di dire, che vincola l’emergente a ciò su cui esso dovrebbe emergere: ossia, vincola l’assoluto al relativo).

Di contro, se si mantiene la distinzione di sapere ed essere, allora l’assoluto non potrebbe che risultare “oggetto” in relazione con il sapere, dunque verrebbe negato come assoluto. Essere, assoluto, valore, verità, trascendentale, pertanto, devono venire intesi come espressioni diverse, che vengono scelte in base al contesto del discorso e che valgono come modi finiti di dire l’infinito: tali forme semantiche, infatti, hanno come referente del loro significare *un significato unico*, che *non è un significato, ma la condizione stessa del significare* e del cogliere il *limite intrinseco* alla significazione.

Precisa Bacchin:

Dire che il trascendentale è il “senso” della filosofia equivale a dire che esso non è “oggetto” della filosofia, per cui l’assunzione del trascendentale come “oggetto” equivarrebbe alla sua negazione, ma poiché il rifiuto del trascendentale è teoreticamente possibile solo al livello trascendentale, l’impossibilità della negazione del trascendentale significa l’impossibilità di assumerlo come “oggetto”<sup>39</sup>.

37. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, cit., p. 20.

38. Ivi, p. 24.

39. Ivi, p. 27.

Poiché è possibile negare solo ciò che si presenta come oggetto, giacché lo si vuole fare “oggetto di negazione”, l’assoluto, cioè il trascendentale, risulta *innegabile*. E va ribadito che esso è innegabile non perché, secondo lo schema *elenctico*, la sua negazione nega sé stessa, ma perché, essendo *inoggettivabile*, si sottrae *necessariamente* all’attività (funzione logica) del negare. Precisamente per la stessa ragione, l’assoluto non può essere oggetto del sapere, ma deve essere ciò che il sapere *intende* e nel quale il sapere è *pienamente sé stesso*.

Di contro, fino a che il sapere mantiene in sé la dualità, l’assoluto viene contraddittoriamente ridotto a “oggetto saputo”. A rigore, quindi, si potrà soltanto sapere che l’assoluto “saputo” *non è l’assoluto che si intende sapere*: “Ma quel sapere che è l’‘intero’ è l’intero sapere di non essersi l’Assoluto e, perciò, è negazione della pretesa duplice di dirsi assoluto e di negare l’Assoluto”<sup>40</sup>.

Sapere, dunque, è la *necessità di essere uno con l’assoluto*, così che solo nell’assoluto il sapere è *vero sapere*, proprio perché *uno con l’uno*. In questo senso, abbiamo parlato di “trasparenza” del sapere a sé stesso, intendendo il *sapersi* del sapere non come un “sapere sé”, cioè come *un’attività*, ma come *l’atto di sapere*, che è tale in quanto *intende* essere tutt’uno con l’assoluto, con l’essere, con la verità.

## 10. Considerazioni conclusive

Leggere e interpretare un’opera filosofica, come è noto, configurano, essi stessi, un problema filosofico. La valorizzazione di temi e problemi, infatti, è vincolata al criterio con il quale essi vengono reperiti e interpretati dal lettore.

Si impongono, così, alcuni accorgimenti per i quali devono venire fatte almeno due osservazioni.

La prima concerne il rapporto che sussiste tra chi scrive e chi legge un testo. Se l’Autore *formula* il proprio pensiero affidandolo al linguaggio e alla lingua in cui scrive, il lettore deve compiere l’opera inversa, ossia quella di *ritrovare* quel pensiero disincarnandolo, per così dire, dal linguaggio stesso: precisamente in ciò si annuncia la lettura “filosofica” (“teoretica”) vera e propria.

La seconda osservazione riguarda il carattere di *tessitura* che è proprio di un’opera scritta, quello per il quale, appunto, si tratta di un tessuto (*textus*) od orditura di linee, immaginosamente assimilabili ai fili che si intrecciano e si annodano. Per tale carattere, leggere acquista la funzione del *disfare* il tessuto, ripercorrendo l’orditura con un “filo conduttore”.

Gli accorgimenti che ne derivano sono, dunque, questi: il primo consiste nel procedere sul testo *discriminando la funzione linguistica dal pensiero che vi*

40. Ivi, p. 46.

*si affida*. Per questa operazione, non v'è che il far valere la *domanda* in tutta la sua portata, ossia il problematizzare il discorso, restituendolo *idealmente* alla sua forma teoreticamente originaria, che è il *dialogo*.

Il secondo accorgimento consiste nell'individuare un *filo conduttore*, che abbia nel tessuto (nel testo) una *funzione portante* rispetto all'intero discorso. Per quest'ultima operazione, il rischio è quello di procedere alla "comprensione" ("interpretazione") del testo non identica, però, alla sua "intellezione", perché, facendo valere il criterio che presiede alla comprensione, si fa valere, comunque, la non identità con il "compreso", essendo il testo passibile di comprensioni diverse, ciascuna delle quali è di diritto messa in questione dalla sua stessa *intenzione*, che è quella di essere l'unica vera.

Se, dunque, leggere un testo significa andare alla ricerca del "punto più profondo", dell'*idea* rispetto alla quale il resto si rivela non altro che veicolo espositivo, o mezzo persuasorio, o enfasi, si dovrà, allora, pervenire, in virtù di un *processo catartico*, al *cuore* del discorso stesso, là dove tutte le sue componenti ottengono compiutezza di senso.

La "penetrazione" è infatti richiesta proprio dalla "chiusura" che connota ogni discorso: ogni *detto*, infatti, per quanto si dichiari inconclusivo, e quindi passibile di revisione e di integrazioni, non può evitare quella chiusura che ne consente la posizione e l'articolazione.

Rapportarsi al discorso è, in primo luogo, intendere di "aprirlo", per ripercorrere lo stesso processo che lo ha "chiuso". Ciò che si configura è la possibilità di collocarsi nel *momento germinale* del discorso, a muovere però dal discorso concluso e, quindi, procedendo a ritroso.

Come si potrà aprire un discorso che, ponendosi, ha chiuso sé stesso? Il tentativo di aprirlo è anche il tentativo di recuperarne la "chiave" sua propria, cioè di penetrare lasciandosi guidare dall'Autore, piuttosto che sovrapporsi ad esso.

Se non che, la chiave deve venire offerta dall'Autore, il quale la deve offrire ancora con un discorso. Se, infatti, la chiave fosse quella del lettore, essa sarebbe in grado di aprire solo il *suo* discorso. È indubbio che la lettura si configura come il tentativo del lettore di *aprire il discorso altrui con la propria chiave*.

Poiché, dunque, *interpretare* un testo è riferire il testo al proprio *sistema di riferimento* e poiché questo varia da lettore a lettore, l'*ermeneutica* si configura come la compresenza di *molteplici* interpretazioni, ciascuna delle quali è tale proprio perché ne lascia sussistere altre. In questo modo, l'unità del testo si frantuma, moltiplicandosi per il numero dei suoi lettori: ciascuno di essi finisce per produrre il *proprio* Autore.

Se non che, nessun lettore si accontenta del proprio Autore, giacché ciascuno è mosso da un'unica intenzione, la medesima che è presente in tutti: *pervenire*

*all'autentico pensiero dell'Autore.* Si tratta, dunque, di un'*intentio veritatis* ed è precisamente in nome di essa che abbiamo letto due dei primi testi di Bacchin.

Leggere le opere di Bacchin, secondo l'insegnamento fornito dallo stesso Bacchin, significa pertanto, a nostro giudizio, *dialettizzare lo scritto*, affinché esso sappia restituire la parola dell'Autore alla sua *intenzione di verità in virtù dell'intenzione di verità del lettore.*

E qui sorge un nuovo interrogativo: quando si potrà essere certi di avere portato a termine *adeguatamente* tale operazione? Od anche: quando si potrà legittimamente ritenere di avere colto l'autentico pensiero dell'Autore?

Orbene, a nostro giudizio il *dialogo* costituisce lo strumento più importante di cui il lettore, in particolare, e l'uomo, in generale, dispongono per configurare la *ricerca di verità.*

Mediante il dialogo, infatti, la *verità soggettiva*, cioè la *certezza*, si confronta con la certezza dell'*altro*, alla ricerca proprio di quella *verità oggettiva* che costituisce il *fine autentico* di ogni ricerca, quindi anche di ogni interpretazione che intenda valere quale *intellezione*, cioè come effettivo coglimento del pensiero dell'Autore.

Nell'aprirsi al punto di vista dell'altro, si esprime dunque un'intenzione che ha un *valore inestimabile*: ciò che si intende non è rendersi succubi delle altrui certezze, ma rendere l'*altro* un "compagno di ricerca", giacché il *fine* è quella verità che vada oltre i punti di vista: solo così essa cessa di essere semplicemente *soggettiva* e diventa autenticamente *oggettiva.*

Quando si parla di verità oggettiva, tuttavia, non si può intendere quella che viene condivisa dalla *maggioranza delle persone*, nemmeno quando questa maggioranza diventa totalità: anche se tutti gli uomini condividono uno stesso punto di vista, quest'ultimo permane "un punto di vista", per sua natura soggettivo.

Di contro, se si cerca un autentico fondamento, non si può non ricercare una *verità oggettiva*, cioè una verità che vada oltre i punti di vista e, dunque, abbia valore assoluto. Tale verità non è raggiungibile neppure mediante il dialogo.

Non di meno, essa svolge una *funzione fondamentale* e può svolgere questa funzione proprio perché permane l'*ideale* della ricerca. In quanto *ideale* verso cui tendere, essa emerge *verticalmente* sui punti di vista e si esprime come loro *critica in atto.*

L'*intentio veritatis*, che costituisce il fondamento del pensiero e del dialogo, non può non coincidere, pertanto, con l'*intentio unitatis*, ossia con l'intenzione che le molteplici opinioni si tolgano nell'unica verità.

Se non che, poiché tale verità permane *ideale*, ciò che *di fatto* si realizza con il dialogo è l'allargamento dei propri angusti orizzonti, in direzione di quella verità che permane il *cercato* e non si traduce mai in un *trovato.*

Per questa ragione il “so di non sapere” di Socrate torna inesorabilmente a riproporsi: so che quello che *intendo* sapere non è mai ciò che di fatto *pervengo* a sapere.

È precisamente in virtù del “so di non sapere” che abbiamo tentato questa nostra interpretazione del pensiero di Bacchin, consapevoli di correre il rischio di attribuirgli, in qualche modo, il *nostro* pensiero.

L'unica ambizione di questo scritto, pertanto, è che intorno ad esso e su di esso si possa discutere; meglio ancora, di esso e con esso si possa *dialogare*, onde tornare a *discutere* e *dialogare* del pensiero di un autentico Maestro.

### Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.
- Bacchin G.R., *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- *Intero metafisico e problematicità pura*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 2-3, 1965, pp. 305-321.
- *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici”, e di “veteroparmenidei”*. *Risposta ad un critico*, «Giornale di Metafisica», VI, 1984, pp. 411-430.
- *Teoresi metafisica*, Edizioni Nuova Vita, Padova 1984.
- *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*, Arnaud Editore, Firenze 1995.
- Berti E., *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turolfo)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 2-3, 1997, pp. 355-361.
- Bontadini G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938 (riedito con “Introduzione” di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995).
- *Intorno al concetto di essere III*, in *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975 (riedito con “Introduzione” di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996).
- *Risposta a Pietro Faggiotto e ad altri amici*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIV, 1, 1982, pp. 115-125.

- Faggiotto P., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggioli Editore, Rimini 1982.
- Gentile M., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1948.
- Pagani P., *L'essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Saccardi F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Severino E., *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Paideia Editrice, Brescia 1972.
- *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958; (sec. ed. Adelphi, Milano 1981).
- Stella A., *Il concetto di «relazione» nell'opera di Severino. A partire da «La struttura originaria»*, Guerini e Associati, Milano 2018.
- *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne Editrice, Canterano (RM) 2020.
- Stella A., Ianulardo G., *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, in *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean Marc Trigeaud*, A. Zabalza et C. Grard (cur.), Éditions Bière, Bordeaux 2020.
- Vigna C., *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- *Il Frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.